44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 14 7 AVRIL 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je reçois l'*Ami* depuis longtemps, et j'estime beaucoup cette revue. Elle m'a aidé à résoudre des questions difficiles. En voici une à laquelle j'aimerais, pour moi et pour mon entourage, avoir une réponse satisfaisante.

Il s'agit de la philosophie scolastique. Nous constatons avec regret qu'elle a des défauts qui l'empêchent de se faire connaître et estimer des penseurs modernes. Ces défauts sont très bien mis en évidence dans le nouveau livre que vient de publier le Dr John S. Zihura : *Present day thinkers and the new scolasticism* (Les penseurs du temps présent et le néoscolasticisme). — La philosophie scolastique, dit-il, est sèche, tranchante, dédaigneuse de la pensée moderne. C'est une philosophie d'autorité et non de raison, ce qui n'est pas fait pour la rendre sympathique aux penseurs d'aujourd'hui ; une philosophie qui se tient renfermée dans un cercle conventionnel, moyenâgeux, sans souci de prendre contact avec la philosophie moderne, ni de s'adapter aux progrès et découvertes de la science. Pourquoi aussi les scolastiques s'obstinent-ils à parler une langue désuète que personne ne comprend plus, au lieu d'adoucir, sous une forme moderne, les rebutantes subtilités dont fourmillent leurs dissertations ? Ne pourraient-ils donc pas descendre un peu de leur tour d'ivoire pour se mêler à la vie et à la pensée de leurs contemporains ? — Ce sont là des objections courantes par ici, et ailleurs aussi, je suppose. L'*Ami* estimera-t-il qu'elles valent la peine d'être prises en considération ? (Canada).

R. — Que parlez-vous de la philosophie scolastique sur la foi d'un critique qui ne l'a sans doute pas plus que vous fréquentée, et quel embarras serait le vôtre si l'on vous demandait ce que vous entendez par « philosophie moderne, » terme creux auquel rien ne correspond dans la réalité des choses ? Excusez-nous de l'apparente sévérité de langage qu'appelle la naïveté, pour ne rien dire de plus, de votre réquisitoire contre la philosophie scolastique. Nous ne pouvons tout de même pas nous abstenir de protester — ceci soit dit pour vous et pour d'autres — contre le sans-gêne étonnant avec lequel certains esprits se permettent de juger péremptoirement une cause dont ils n'ont ni étudié ni même ouvert le dossier.

Nous vous ferons néanmoins le plaisir d'une réponse, ne fût-ce que pour porter un coup de plus à des légendes qu'il faut tuer sans cesse, et celles-ci ont la vie dure.

Première objection. — On vous a dit (car vous n'y êtes pas allé voir) que la philosophie scolastique est une *philosophie d'autorité.* C'est tout juste le contre-pied de la vérité. Rien n'est plus rationnel et, en un sens vrai, plus rationaliste que la méthode employée par les scolastiques, S. Thomas en tête (quant à l'importance non quant à la chronologie), dans la recherche de la vérité et la réfutation apologétique de l'erreur.

Philosophie d'autorité, si l'on veut, parce que hautement patronnée en bloc par le suprême magistère de l'Eglise ; d'autorité encore, dans le soin qu'elle prend d'utiliser les enseignements des Pères et de la sagesse antique ; d'autorité, enfin, dans l'attitude qu'elle garde devant les données de la foi révélée et le souci qu'elle a de rester dans son rôle d' « *ancilla theologiæ,* » qui est d'ailleurs le rôle de toute philosophie vraie quelconque. Oui, philosophie d'autorité par le dehors et sous ces aspects accessoires, c'est vrai, et c'est son particulier mérite, non moins que sa valeur rationnelle, intégrale, qu'il en soit ainsi.

Mais vue en elle-même, intérieurement, dans le processus de sa discussion pour la défense de ses thèses, la philosophie scolastique est, s'il en fût, une philosophie de raison, à tel point qu'on a pu même lui adresser le reproche de confiner au rationalisme, tant elle met en jeu et exalte la puissance critériologique de la pure raison naturelle. A qui s'obstinerait à en douter il suffirait de conseiller la lecture, par exemple, de la *Somme contre les Gentils,* ou simplement d'un article de la *Somme théologique;* et quiconque aura poussé la curiosité jusqu'à affronter le commentaire correspondant de Silvestre de Ferrare ou de Cajétan sera à tout jamais guéri de la tentation de reprocher à la pensée scolastique de s'être traînée uniquement, servilement, à la remorque de l'argument d'autorité.

Ainsi que nous le verrons ci-dessous à propos de la troisième objection de notre correspondant, c'est un lieu commun que de faire grief aux scolastiques de la subtilité de leurs soi-disant divagations métaphysiques : grief parfois fondé, il faut en convenir. Mais qui ne voit que c'est là précisément un abus de la raison raisonnante, aux antipodes de l'abus d'autorité ?

Du reste, sur le rôle de l'argument d'autorité humaine en matière philosophique il faudrait s'entendre. S. Thomas, notez cela, déclare tout net qu'il le tient pour critérium de très mince valeur : *Argumentum ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimum* (S. Theol.,

Ia, q. 1, a. 8, ad 2), et pourtant il en use volontiers, à l'occasion, comme tout philosophe peut et doit en user.

Parlons d'abord de la philosophie tout court, sans épithète, purement naturaliste, telle par exemple que l'entendaient les païens Platon et Aristote, privée des lumières de la foi. A défaut de preuves de raisons intrinsèques, comme on dit, ou à titre de « confirmatur, » l'argument d'autorité est-il rationnellement légitime ? Non, sans doute, en tant que générateur de certitude spéculative dans les discussions d'idées (l'histoire et les faits mis à part), aucune infaillibilité n'étant à l'avance le privilège de l'acte de foi demandé alors aux pensées et aux dires d'autrui ; oui, en tant que générateur d'une probabilité dont la mesure est corrélative à la valeur morale de l'autorité invoquée.

Aucun homme n'est capable de se procurer par lui-même toutes les connaissances nécessaires ou utiles à sa vie individuelle et sociale. Il est tout indiqué, parfaitement rationnel, qu'il aille puiser celles qui lui manquent dans le grand réservoir de l'autorité, où s'accumulent les alluvions de la science acquise avant lui et autour de lui par ses semblables, intellectuellement mieux disposés, plus fortunés. Le tout est de bien choisir son « maître » d'éducation et de ne pas se laisser entraîner à jurer sans réserve *in omnia verba magistri*. Aristote était à coup sûr dans l'antiquité un « maître » philosophe de valeur hors pair, un riche d'idées et de sagesse reconnue, auquel, entre autres, les Arabes et les scolastiques ont pu, en monnaie sûre, faire des emprunts de tout repos. S. Thomas, cependant, malgré les témoignages constants de sa révérence pour le *Philosophe*, loin d'accepter les yeux fermés tous ses enseignements ne se fait pas faute, quand l'occasion s'en présente, de les discuter et de les réfuter, au besoin. Et tous ceux qui ont quelque peu fréquenté la scolastique, savent que les disciples de S. Thomas ont largement usé à son endroit de l'indépendance critique dont il leur avait lui-même donné l'exemple (v. g. un Durand de St-Pourçain (Dominicain), Scot et ses scotistes, Suarez (Jésuite) dans toute son œuvre et surtout dans la critique très libre de ses *Disputationes metaphysicæ*.

Tout autre est le rôle de l'autorité divine là où elle s'impose à la raison. Elle constitue un argument de vérité que S. Thomas *(loc. cit.)* appelle, par opposition à l'autre superlatif, *efficacissimum*. Cela va de soi, puisque la parole de Dieu est en cause, et infailliblement vrai tout ce qu'il lui plaît de nous révéler. Or, la raison humaine, donc la philosophie, a l'absolu devoir de tenir compte de la révélation. Ce serait de sa part plus qu'une monstrueuse erreur de critériologie, un vrai suicide intellectuel, si elle prétendait fermer délibérément les yeux aux lumières divines de la foi. Aussi les scolastiques, philosophes et chrétiens à la fois, ont-ils fait, dans leurs spéculations d'idées, la part qui convenait à l'argument d'autorité surnaturelle. Loin de le leur reprocher comme un abus, un catholique ne peut que les en féliciter, et s'affliger de l'obstination *irrationnelle* et coupable avec laquelle les tenants « rationalistes » d'une philosophie purement naturelle opposent une fin de non recevoir à l'argument d'autorité surnaturelle et entendent se cantonner dans un domaine rationnel indépendant, comme ils disent, de toute préoccupation de *confessionnalité*.

Il n'y a point et ne peut y avoir de philosophie intégrale purement naturelle, pas plus qu'il n'y a et ne peut y avoir d'homme intégral *naturel* dans le plan présent du monde ; d'homme *intégral*, disons-nous, parce que l'ordre surnaturel, tout en présupposant intacts les éléments constitutifs essentiels de l'homme de nature pure, les complète, et intègre la pleine physionomie normale du type humain tel que le veut l'idéal créateur et sanctificateur de la Providence. Une philosophie exclusivement « naturaliste » ou, si l'on veut, rationaliste, est donc, en même temps qu'une injure à Dieu, une philosophie irrationnelle et insuffisante, parce que bornée au champ trop étroit de ses spéculations naturelles ; une philosophie fausse et dangereuse par la suppression des vérités de la foi dont elle prive l'intelligence de l'homme ; une philosophie pratiquement fausse et dangereuse par le désordre qu'elle introduit dans la conception de la vie morale et de la fin dernière de l'humanité.

La philosophie scolastique est, elle, une philosophie *intégrale*. Elle harmonise, dans un égal respect, la raison et la foi. A la raison naturelle elle fait rendre tout ce qu'elle peut donner ; sur l'autorité de la parole divine, elle corrobore ou complète ses thèses et subvient à ses indigences avec les lumières de la révélation. Elle est donc, il est vrai, dans ce sens-là, une philosophie d'autorité, et rien de plus rationnellement légitime, rien de plus obligatoire.

Mais elle n'est pas qu'une philosophie d'autorité divine, car, ainsi que nous l'avons dit déjà, à côté de la preuve d'autorité elle n'omet jamais de mettre en relief l'argument de raison, et, là où l'autorité n'a pas à intervenir, c'est la pure raison raisonnante — et Dieu sait avec quelle audacieuse liberté — qui fait tous les frais de la discussion. Elle jure *in verba magistri* quand c'est Dieu qui parle ; ceux qui la connaissent savent à quel point elle en prend à son aise quand le *magister* est un homme, fût-ce un Aristote ou un S. Thomas d'Aquin.

D'aucuns lui font grief d'être *ancilla theologiæ*. C'est là pourtant son plus beau titre de gloire, et aussi la meilleure garantie de son orthodoxie de tout repos dans le domaine des investigations de la raison pure. Il faut n'avoir jamais ouvert un livre, ancien ou récent, de philosophie scolastique, pour ignorer le sens exact de ce terme *ancilla* et y voir une sorte de servitude qui enlèverait sa légitime indépendance à l'exercice de la raison. *Ancilla* s'entend des services que la philosophie

rend à la théologie, dont le rôle est d'appliquer aux matières de la foi les principes naturels du raisonnement. Le philosophe, par contre, reçoit du théologien les lumières supérieures de l'ordre surnaturel, ce qui est, de sa part, nous venons de le montrer, une attitude obligatoire à priori et rationnellement légitime. Mais l'autorité de la révélation n'enlève rien à la pleine liberté de la pensée dans son propre domaine ; et l'on sait à quel point, jusqu'aux pires excentricités, pour ne pas dire absurdités, jusqu'aux confins de l'hérésie, certains théologiens scolastiques ont poussé l'audace de leurs hardiesses philosophiques.

Non, la philosophie scolastique n'est pas qu'une philosophie d'autorité. Parmi les reproches que lui ont adressés, depuis Voltaire, ses ignorants détracteurs, il n'en peut être pas un qui soit plus mal fondé, plus évidemment calomniateur que celui-là.

*
* *

Deuxième objection. — La philosophie scolastique, dit-on, affecte d'ignorer ou de ne pas prendre au sérieux la philosophie moderne et les découvertes de la science contemporaine...

Qui nous dira ce que c'est que *la philosophie moderne ?* C'est un mot creux auquel ne correspond aucune réalité, ou plutôt une étiquette vague qui sert à désigner en bloc un amas confus de modernités disparates. Mais, un corps de doctrine, une philosophie ? Non. D'innombrables dissertations à perte de vue sur des sujets nouveaux, des études parfois intéressantes, surtout en psychologie et en psycho-physique, des systèmes, des théories inédites, tant qu'on voudra ; mais tout cela ne fait pas une synthèse doctrinale qu'on puisse appeler « *la* philosophie moderne. » Bonne raison pour que les scolastiques l'ignorent, puisqu'elle n'existe pas.

C'est si vrai qu'aux examens du baccalauréat, et à fortiori pour les grades académiques supérieurs, MM. les Professeurs de l'Université abandonnent de plus en plus les exigences passées d'une philosophie soi-disant officielle, et d'Etat, et acceptent des candidats toutes les théories qu'il leur plaît de présenter, même les scolastiques, pourvu qu'en les défendant ils fassent simplement preuve de pensée personnelle approfondie, de solide réflexion, d'originalité de bon aloi. De la « philosophie moderne » il n'est pas question, et pour cause.

Les interrogateurs de l'Etat, gens avisés, et d'ailleurs aujourd'hui d'allure plus indépendante et libérale que jadis, savent à quoi s'en tenir là-dessus. S'il en est encore parmi eux qui se plaisent aux compromis d'un certain éclectisme genre Cousin, la plupart au fond sont sceptiques, et pour eux la philosophie n'est autre chose que l'histoire des systèmes et variations de la pensée humaine spéculative au cours des siècles.

Pour mettre toutes choses au point, disons que la philosophie, comme la raison elle-même, n'a pas d'âge ; elle est de tous les temps, et sur bon nombre de points nous philosophons à l'heure actuelle exactement comme l'ont fait Adam et Eve à l'origine de l'humanité. Il est un capital de principes rationnels supérieurs, de vérités naturelles fondamentales, qui ne change pas avec le temps. Ce qui est sujet à « nouveautés » c'est l'application de ces principes à des matières variables, mieux connues ou entièrement inédites. Le progrès de nos connaissances dans tous les ordres, physique et moral, mondial et humain, a naturellement déterminé l'éclosion de thèses et d'hypothèses nouvelles. Si c'est là ce qu'on veut entendre par philosophie moderne, il est parfaitement faux de prétendre que la philosophie scolastique contemporaine y soit de propos délibéré restée étrangère. Elle s'est gardée sans doute de suivre la pensée moderne dans toutes ses évolutions, vrai aussi qu'elle ne les a abordées qu'avec méfiance, et cela pour de bonnes raisons que nous allons dire tout à l'heure. Mais elle a fait son choix dans ce fatras de nouveautés et n'en a retenu que ce qui valait judicieusement la peine d'être conservé. Il suffit de jeter un coup d'œil sur nos bons ouvrages récents de philosophie néo-scolastique, sur ceux par exemple du Cardinal Mercier et de ses disciples de l'école de Louvain, pour constater la fausseté évidente, le ridicule même, du reproche que l'on fait à la philosophie scolastique, en certains milieux mal informés ou peu sympathiques, d'être obstinément restée médiévale malgré la marche en avant du temps et des idées, de vouloir ignorer ou mépriser en bloc les soi-disant conquêtes de la pensée moderne.

Mais laissons là l'équivoque de la « philosophie moderne. » Plus spécieuse et digne d'attention est l'idée, fausse encore, que l'on se fait parfois de l'attitude apparemment peu sympathique, en tout cas peu empressée, de la philosophie scolastique à l'égard des découvertes de la science. Il y aurait tout un livre à écrire sur ce chapitre-là. Contentons-nous d'en esquisser dans ses lignes essentielles la table des matières.

Il importe tout d'abord de ne pas confondre, ainsi que font la plupart de nos contemporains, *la science* avec ce qu'ils appellent, d'un terme d'ailleurs absolument impropre, *les sciences.* La science est « la connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes. » Elle est donc par définition un raisonnement métaphysique rigoureusement certain, rapportant des effets déterminés à leurs causes propres, sur les données concrètes de l'observation ou de l'expérience.

Les sciences au contraire, au sens moderne et abusif du mot, ne sont pas autre chose que des collections d'expériences ou d'observations plus ou moins fouillées, ou encore des catalogues de phénomènes, des constatations d'*effets,* d'où le raisonnement métaphysique de causalité est absent. Les *lois* même, v. g. de la physique, de la chimie, etc., ne sont pas de la « science, » mais uniquement l'expression empirique des circonstances constantes dans lesquelles se produisent les phénomènes. Analysez de près ce qu'il y a dans les lois dites de Mariotte, de Pascal, d'Archimède, de

Proust, d'Avogadvo, etc., etc. Vous y trouverez ceci et rien de plus : Tel effet A se produit quand telles circonstances x. y. z... sont réalisées : v. g. tout corps plongé dans un fluide perd une partie de son poids égale au poids du fluide qu'il déplace. La perte du poids, voilà l'effet ; la densité du fluide ambiant, voilà la condition ou circonstance qui accompagne invariablement la perte du poids. Telle est la *loi,* qui constate la relation de deux termes. Quant à la causalité du phénomène, c'est de la métaphysique ; le physicien n'en a cure, puisqu'il entend limiter sa connaissance, ses conclusions et ses lois à ce qui se voit, se palpe, se mesure et se pèse, c'est-à-dire au pur domaine de la perception *sensible,* où le raisonnement métaphysique n'a rien à voir.

Dans ces conditions quelle place peut-on faire à ces données purement expérimentales, à ces lois et conquêtes des sciences, anciennes ou modernes, peu importe leur âge ! dans une philosophie à base métaphysique, comme toute philosophie doit l'être sous peine de n'être plus philosophie, dans une philosophie pour qui compte seule la science certaine *(per causas),* qui n'admet de déductions et d'inductions légitimes que celles qui sont rigoureusement certaines et universelles *(non est scientia nisi de universali),* transcendantes par conséquent aux seules données contingentes de la perception sensible ? Voilà le secret de l'attitude, non pas hostile ni méprisante à priori, comme on l'a dit, mais simplement réservée, de la philosophie scolastique à l'endroit de la science moderne et la raison de son peu d'empressement à accueillir ses nouveautés systématiques et ses lois, qui ne sont en définitive, à y regarder au fond, que des hypothèses.

A cette prudence l'histoire « scientifique » de ces derniers temps vient de rendre, comme on sait, un éclatant témoignage. Au culte idolâtrique du *scientisme* du XIX^e siècle a succédé la réaction sceptique du XX^e. Il n'est point de théorie jadis incorporée au credo des savants qui n'ait tremblé sur ses bases ; beaucoup, et des plus certaines, ont été démontrées fausses ; d'autres, devenues à tout le moins douteuses, ne sont plus acceptées qu'à titre provisoire ; aucune n'a gardé l'auréole sacrosainte dont l'avait couronnée le positivisme matérialiste du siècle passé.

Les naturalistes, physiciens, chimistes d'aujourd'hui, n'osent plus étendre le domaine de leurs certitudes au-delà des pures données sensibles de l'expérience, en quoi d'ailleurs ils ont parfaitement raison. Les Scolastiques ont donc sagement agi en excluant de leur champ d'études des théories soi-disant scientifiques qui n'étaient pas en réalité matière à philosophie.

Mais si la philosophie n'a rien à voir, sinon pour contester leur certitude, avec les théories de la science, il n'en est pas de même de ses légitimes conquêtes dans l'ordre des faits, de ses admirables découvertes sur tous les terrains d'observation et d'expérience où une analyse de jour en jour plus subtile et plus précise lui a permis de connaître mieux les éléments qui conditionnent les manifestations des énergies de la matière et de la vie. De ces données expérimentales, en tant qu'elles peuvent servir de base à de solides inductions, le philosophe peut et doit tenir compte, et l'on serait en droit d'en faire sérieux grief à la philosophie scolastique, si elle les avait systématiquement négligées. Nous avons dit en quoi elle est excusable de ne les avoir accueillies de prime abord qu'avec un enthousiasme très modéré, tant elle avait de raisons de n'ignorer pas que, sur ce champ-là, il y avait beaucoup d'ivraie mélangée au bon grain. Mais le bon grain des nouvelles constatations expérimentales sérieuses, certaines, elle l'a toujours respecté, goûté, et s'en est alimentée dans la mesure où elle devait le faire, ainsi qu'on peut le voir chez nos modernes néo-scolastiques, ceux par exemple auxquels, parmi cent autres, nous avons fait allusion ci-dessus. Il suffirait notamment de comparer la psychologie de nos manuels d'aujourd'hui avec le traité *de Anima* des anciens scolastiques pour voir comment s'est éclairée et complétée, grâce à l'apport de la psycho-physique moderne, la théorie scolastique de la sensation interne et externe, avec ses répercussions conséquentes dans l'ordre de la vie intellectuelle et consciente. On a souvent reproché, comme le fait notre correspondant, à certains manuels récents de philosophie scolastique une indigence vraiment exagérée, parfois totale, de références à ces découvertes modernes expérimentales qui offrent cependant à la philosophie un intérêt de tout premier ordre, soit comme complément de doctrine, soit comme apologétique d'objections à résoudre.

Cette fois, il faut en convenir, le fait est vrai ; le reproche est fondé, et nous sommes bien d'avis qu'un manuel de scolastique doit, à l'heure présente, s'assimiler une dose « raisonnable » (retenez le mot) des modernités vraiment utiles ou intéressantes. Mais, d'abord, cette critique ne peut guère viser que de vieux manuels parmi les récents, ceux qui ont été rédigés à l'aurore du mouvement de restauration scolastique dans l'enseignement des séminaires, il y a de cela quelque cinquante ou soixante ans, par exemple : San Severino, Liberatore, Zigliara. C'étaient d'excellents initiateurs à la pensée scolastique. Au point de vue « philosophie pure, » à notre avis, aucun de leurs successeurs, ne les a dépassés. Mais, outre que les progrès récents des sciences leur étaient inconnus, il apparaît assez clairement que ces auteurs, supérieurement métaphysiciens, ne professaient qu'une estime assez tiède pour le « scientisme » tapageur et fanfaron de leur temps ; d'où leur peu de souci à en laisser pénétrer les échos dans leurs livres, où il ont uniquement cherché à condenser toute la forte pensée de S. Thomas et de la tradition scolastique, sans se préoccuper de ses adaptations éventuelles aux données nouvelles possibles de la « science. »

Peut-on vraiment beaucoup les en blâmer ? Tel

n'est pas notre avis. Si, d'un côté, les néo-scolastiques ont grandement raison d'avoir l'œil ouvert sur les nouveautés de la science et d'en faire état dans leurs études philosophiques, il est certain, d'autre part, que nos manuels n'y peuvent raisonnablement faire qu'un écho discret, sous peine de nuire à l'enseignement des principes qui est leur caractéristique et toute leur essentielle raison d'être. C'est une grosse faute en pédagogie que de sacrifier, dans la formation intellectuelle des élèves, la solidité des fondations aux ornementations complémentaires de l'édifice. A quoi sert de bâtir, si l'on n'a d'abord creusé le sol à fond et appuyé solidement sur le roc les assises de la maison ? Il est toujours temps, plus tard, d'améliorer ses services, mais si elle est construite sur un sol mouvant, le malheur est irréparable, et certaine la finale catastrophe. Un élève quelque peu intelligent et averti peut sans peine s'enrichir, dans la suite, d'applications nouvelles des thèses fondamentales de sa philosophie aux données perpétuellement changeantes des sciences physiques et naturelles. Une lacune qu'il ne comblera jamais et dont son raisonnement pâtira toujours au cours de sa vie, c'est, par ignorance ou par oubli, la carence des principes qu'on ne lui aura pas assez profondément inculqués. S'il fallait choisir, nous estimons que, pour un manuel de philosophie, la substantielle nourriture d'un Zigliara par exemple est infiniment préférable au menu tout à fait moderne de tels de nos présents manuels scolastiques, qu'il ne nous plaît pas de nommer, où la richesse du décor tout moderne, dernier cri, ne réussit pas à dissimuler la tare d'une indigence métaphysique lamentable.

L'idéal, c'est entendu, serait d'allier en dose *raisonnable* avons-nous dit déjà, les apports scientifiques sérieusement acceptables avec le capital traditionnel de la pensée scolastique : *Vetera novis augere*. Mais, la charpente d'abord, avant tout ; la toiture ensuite. Mieux vaut, n'est-ce pas ? dépenser beaucoup pour la charpente, et économiser sur la toiture.

Si nous nous sommes bien fait entendre, deux conclusions sont à retenir de tout ce que nous venons de dire :

1º Il est faux que la philosophie scolastique ait « boudé » les sciences et les ait systématiquement écartées de ses spéculations, là où elles lui ont présenté une solide matière à philosopher ;

2º Il est vrai que nos « manuels » scolastiques se sont montrés réservés à l'endroit des soi-disant conquêtes de la science moderne, en quoi d'ailleurs la science moderne elle-même s'est chargée de démontrer qu'ils avaient agi prudemment.

Et disons, pour tout résumer, que la constatation des faits, aussi bien que les exigences du raisonnement à priori, défendent manifestement la scolastique de la calomnie qui la représente comme indifférente, sinon hostile par principe, à toutes les nouveautés de la philosophie et de la science modernes.

*
* *

Troisième objection. — Le jargon et la subtilité scolastique !... — Là-dessus nous pourrons être plus bref, tant la réponse est obvie, facile, évidente.

Toute science, tout art a sa technique propre, et par là-même la terminologie particulière qu'elle exige. Les opérations, les idées, les formules de la physique ou de l'astronomie ne sont pas celles de la peinture ou de la géométrie. Attendez-vous d'un professeur de médecine, de chimie, qu'il parle comme tout le monde ? S'il vous répugne de vous initier tout d'abord à la « clef » de son langage, inutile d'assister à son cours ; vous n'y comprendriez rien, et vous seriez ridicule de vous en plaindre.

Ainsi en est-il de la scolastique. En aucune langue on n'a poussé aussi loin la précision et la concision des termes, double qualité de style infiniment précieuse, quand il s'agit d'analyser des idées abstraites et d'enchaîner, en mailles fortement soudées, des séries compliquées de raisonnements. *Per se* et *per accidens, materialiter* et *formaliter, in actu signato* et *in actu exercito, simpliciter* et *secundum quid, prædicamentaliter* et *prædicabiliter, univoce* et *analogice*, etc., sont des termes de contradistinction très clairs quand on en connaît la définition, qui évitent des longueurs de périphrases et diminuent d'autant le danger d'équivoque et d'erreur inhérent à l'abondance des mots dans le discours. C'est bref, sec, peu esthétique, pas du tout imaginatif ni littéraire, sans doute ; mais, en revanche, la pensée y trouve amplement son compte, et, avant tout, en philosophie c'est ce qui importe. Inesthétique ? Pas tant que cela. Il y a dans la sphère de l'intelligence, dans le monde des lignes pures de la pensée, en géométrie, en algèbre, en calcul infinitésimal... un genre de beauté que connaissent bien et goûtent profondément les professionnels de la spéculation abstraite, quelque chose de la beauté idéale qui ravit l'Intelligence divine au sein de la Trinité. Tel article de la *Somme théologique,* littérairement nul, est une splendeur de vérité et de beauté éblouissante pour qui en saisit dans son ensemble l'harmonieuse intelligibilité. Rien de dur à lire comme une page de Cajétan ! Quelle merveille pourtant que le feu d'artifice éclatant qui jaillit de cette langue serrée, concise à l'excès, dont chaque mot est un trait de lumière !

On a essayé de traduire, partiellement au moins, la philosophie scolastique en langage moderne. A cette tentative de vulgarisation on ne peut qu'applaudir. C'est quelque chose, c'est beaucoup même, que de donner le goût d'une science ou d'un art aux profanes qui ne sont pas en état de l'aborder familièrement sur son domaine propre. Mais ce n'est là qu'un écho lointain, un pâle reflet de l'art et de la science, dont la pleine possession et jouissance reste subordonnée à la connaissance approfondie de tous ses principes, de ses méthodes

propres et de la technique de son langage. On peut avoir des « clartés » de la philosophie scolastique au travers de ses modernes vulgarisations ; on ne peut la connaître à fond et complètement l'apprécier qu'à la condition de l'aller étudier chez elle et de parler sa langue.

Dulcius ex ipso fonte bibuntur aquæ.

Quant au reproche qu'on lui fait de sa *subtilité*, nous n'éprouvons aucunement le besoin de la défendre, car le reproche ici est un compliment. A mesure qu'on s'éloigne des premiers principes intuitifs de la raison et de leurs déductions immédiates pour descendre dans le maquis embroussaillé de leur application à des matières contingentes infiniment complexes et variées, le fil du raisonnement qui rattache les dernières conclusions aux prémisses initiales évidentes se fait de plus en plus ténu, plus délicat et laborieux le travail de l'analyse, plus difficile par là-même la conquête de la vérité poursuivie.

Dans tous les ordres de la connaissance humaine, c'est une loi inexorable que pareil travail de distinctions, de définitions, de méthodique pénétration jusqu'aux dernières racines d'un problème, n'aille pas sans beaucoup d'esprit de finesse, c'est-à-dire de subtilité. Subtilité, l'étude des infiniment petits au microscope ; des infiniment grands au télescope ; subtilités, la théorie atomique, la théorie de la relativité Einsteinienne, la théorie des électrons, des *quanta*, etc. Qui songe à blâmer les plus grands génies de la science humaine d'avoir dépensé toutes les forces vives de leur curiosité intellectuelle en tant de subtilités biologiques, physiques, chimiques, astronomiques ?

Les scolastiques sont subtils, assurément, et peuvent-ils ne pas l'être s'ils sont puissants raisonneurs et profonds métaphysiciens, double condition indispensable pour être des philosophes accomplis ? La profondeur peut donner le vertige, dérouter l'acuité de la perception visuelle, engendrer des illusions, en philosophie comme en toute autre sorte de spéculation humaine. Une sage méthode sait éviter ce danger. Est-ce là, en tout cas, une raison de ne pas pousser le travail de « prospection » jusqu'à la source souterraine d'où doit jaillir l'eau limpide de la vérité ?

Et à supposer qu'on n'arrive pas à atteindre la nappe liquide, le labeur en vain dépensé quant au résultat espéré n'en reste pas moins un exercice souverainement profitable. Dans la subtilité des analyses et des argumentations scolastiques le profane n'aperçoit que des combinaisons de mots, des jeux d'esprit dans le vide, sans utilité. S'il les avait vues de plus près et pratiquées, il saurait quelle souple finesse de critique cette gymnastique intellectuelle donne à l'esprit, et quelle habitude elle engendre de saisir d'un coup d'œil rapide la limite qui sépare l'erreur de la vérité dans une objection, dans le doute d'un problème de doctrine ou de casuistique.

Nous entendons bien que c'est là, il est vrai, un exercice réservé aux professionnels de la philosophie, dont les profondeurs ne sont évidemment pas accessibles à tout le monde, pas plus que les « subtilités » des sciences physiques ou naturelles ne sont à la portée du premier observateur venu. Et comme, d'autre part, il importe souverainement que les trésors découverts par les chercheurs de vérités profitent à la masse de l'humanité, c'est grand bonheur pour elle que la Providence suscite de temps à autre des vulgarisateurs qui savent présenter sous forme assimilable, dépourvue de ses rugosités techniques, la moelle d'une doctrine, d'une science, d'une philosophie, tel par exemple le travail infiniment précieux d'un Mercier, d'un Maritain, d'un Moreux ; tel, en général, l'effort, souvent couronné de succès, de tous ces manuels rédigés, comme dit S. Thomas au début de son manuel à lui (la *Somme théologique*), *ad eruditionem incipientium*.

Mais, pour ne parler que de la philosophie scolastique, outre que ce n'est là qu'un commencement (incipientium), une introduction, qui n'est pas le tout de la doctrine complète, cette introduction, ou, si l'on veut, ce résumé de philosophie scolastique doit, sous peine de la défigurer, en donner la substance et tous les éléments essentiels, parmi lesquels il faut compter la subtilité, disons — puisque le terme est synonyme et sonne mieux à l'oreille contemporaine, — la profondeur de sa méthode critique et de ses analyses de métaphysique et de psychologie.

Ajoutons, d'un mot, pour finir, qui sera particulièrement bien compris de notre correspondant et de nos lecteurs, qu'un prêtre doit tenir pour radicalement fausses et réfutées à priori les objections que nous venons d'étudier en détail, par ce seul fait que le St-Siège très officiellement (Pie IX, Léon XIII, Pie X...) recommande, et, mieux que cela, impose (*Codex*, can. 1366, § 2 ; 589, § 1) au clergé l'étude de la philosophie scolastique dont la Congrég. des Etudes a résumé la substance dans les 24 thèses fameuses de S. Thomas d'Aquin, qui sont, s'il en fût, formules de raison pure, techniques et subtiles, qu'on n'a, Dieu merci ! pas un seul instant songé à « moderniser. » (*Ami* 1919, p. 867).

Q. — L'*Ami* a commenté, p. 2 sq., le décret de la S. C. des Religieux du 9 novembre 1926.

1° Les premières remarques du commentaire sont très justes, et la conclusion très judicieuse. On ne peut donc plus, sans un indult de Rome, être transféré *in perpetuum* d'un monastère à un autre, SAUF droit particulier d'un Ordre religieux.

2° Mais il me paraît en être tout autrement de l'*egressus ad tempus* des moniales même à vœux solennels, s'il en existait en France. Votre conclusion, à mon avis, est peu exacte sur ce point. Il y a à ce sujet prescription tricentenaire, grâce, d'une part, à la coutume établie, et d'autre part au silence gardé par Rome... En tout cas, coutume centenaire, que maintient le can. 5 du Code, ou privilège par prescription qui n'a rien perdu de sa valeur.

Je pense donc que les évêques de France peuvent transférer *ad tempus* les religieuses même à vœux

solennels, et je désirerais avoir sur ce point l'avis de votre commentateur.

R. — Ad I. Nous n'avons pas à revenir sur la question du transfert perpétuel, puisque vous n'élevez sur ce point aucune objection et que vous déclarez être de notre avis.

Cependant nous sommes obligé de relever une de vos expressions, à laquelle vous semblez tenir beaucoup, puisque vous la soulignez (à moins que ce ne soit simplement pour nous montrer que nous avons omis cette réserve), et qui nous paraît exposer une doctrine inacceptable.

« On ne peut donc plus, dites-vous, sans un indult de Rome, être transféré *in perpetuum* d'un monastère à un autre, SAUF droit particulier d'un Ordre religieux. »

Il faut d'abord entendre votre terme *monastère,* comme le font et le can. 632 et le décret du 9 nov. 1926, d'un monastère *sui juris*. Mais ce n'est point là le point principal, bien que votre expression incomplète puisse produire quelques résultats pratiques. Votre restriction « SAUF droit particulier d'un Ordre religieux » émet une doctrine contraire au droit du Code, et directement opposée au can. 6, nº 1. « Le droit particulier d'un Ordre religieux » constitue certainement une de ces *lois particulières* dont il est question à cette référence du Code. Or, le can. 6, nº 1, déclare que les lois particulières opposées aux prescriptions du Code sont abrogées, à moins qu'elles ne soient de la part du Code, et expressément, l'objet d'une disposition spéciale différente les concernant et les maintenant. Ceci étant, le can. 632 ne dit rien dans ce sens, et se contente de porter une loi, sans aucune allusion à une façon de faire contraire, à aucune loi particulière différente. Par conséquent si cette loi particulière a jamais existé (ce dont nous doutons très fort), elle a été abrogée par le Code. Vous pourrez remarquer par ailleurs que le can. 632 donne un droit nouveau, en comparant ses termes au texte du concile de Trente auquel le réfèrent les notes du cardinal Gasparri, Sess. XXV, *De Regularibus,* c. 19.

Donc, d'après le droit commun, et à moins qu'une concession particulière, dont on n'a pas à s'occuper dans le commentaire d'une loi générale, n'ait été accordée sur le point, il n'y a pas lieu de faire la restriction que vous soulignez.

Ad II. Quant à l'*egressus ad tempus*.

Il n'y avait pas à proprement parler, sur ce point, de *coutume* au sens canonique du mot, dont il faudrait se demander si elle persiste après le décret du 9 nov. 1926.

D'abord, pour parler de coutume *tricentenaire,* de prescription *tricentenaire,* il faut remonter au droit gallican, cette sorte de droit qu'on ne sait comment qualifier, de civil ou d'ecclésiastique, mais à coup sûr pas de canonique, tant il est un singulier et parfois odieux mélange de déclarations ou d'ordonnances royales, d'interprétations ou d'arrêts des Parlements, surtout du Parlement de Paris, et même de canons, mais authentiques ou non, venus souvent on ne sait d'où, et toujours interprétés suivant un sens individuel, personnel à chaque légiste, et hostile à l'autorité du Pontife Romain. A tout cela, on peut ajouter les ordonnances épiscopales sur la matière, qui ne tenaient pas souvent compte du droit de l'Eglise, des lois générales de l'Eglise, qui n'en tenaient jamais compte quand ces lois et ce droit touchaient à ces servitudes déshonorantes qu'on appelait du nom très mensonger de *Libertés de l'Eglise gallicane.*

Nous n'aurions pas pensé qu'on pût, en 1927, tirer argument d'un état de choses que l'on reconnaîtrait comme un survivant de ces antiques fantômes.

Pour invoquer une coutume tricentenaire, il faudrait presque remonter au-delà du concile de Trente, agiter au moins la question de savoir si ce concile a été publié en France, et était obligatoire en France, etc., etc.

Sur ce point comme sur bien d'autres, recourir à ce qui se faisait en ces temps serait déclarer pratiquement que le *Codex juris canonici* ne s'applique pas à la France.

Nous ne nous engagerons pas dans cette voie, et nous dirons seulement que, d'après vous, il y aurait coutume centenaire, depuis la réorganisation en France, avec des vœux simples, des anciennes moniales à vœux solennels, coutume, dites-vous, qui est maintenue par le can. 5.

A quoi nous avons trois choses à répondre.

1º Le can. 5 *ne maintient rien*. Affirmer qu'il maintient les coutumes centenaires et immémoriales, c'est aller manifestement contre le sens très clair des mots employés par le législateur : *aliæ, quæ quidem centenariæ sint et immemoriales* TOLERARI POTERUNT, *si Ordinarii... etc. Tolerari poterunt* ne signifie pas *sont maintenues*, mais *pourront être tolérées*. Les mots suivants, *si Ordinarii.. etc ,* montrent que le jugement de tolérance sur les coutumes visées, l'action de tolérer ces coutumes, appartiennent à l'Ordinaire, sous certaines conditions dont nous allons parler bientôt. Mais encore faut-il que l'Ordinaire se prononce. Tous ceux qui sont en possession d'un Code et qui lisent le can. 5, ne peuvent pas conclure : « Cette coutume est centenaire, donc elle est maintenue, » et agir en conséquence. Ils doivent s'enquérir de ce que l'Ordinaire a prononcé à ce sujet. Si l'Ordinaire n'a pas expressément déclaré qu'il maintenait cette coutume, elle est, non pas *maintenue* par le can. 5, *mais supprimée.*

Cette explication du can. 5 a été donnée, et répétée sous toutes les formes possible, par tous les commentateurs. Il est étrange qu'on trouve encore des lecteurs du Code pour qui la langue latine n'est pas texte indéchiffrable, qui traduisent, près de dix ans après la publication du Code, *tolerari poterunt* par *sont maintenues.*

2º Supposons que cette coutume existe, et qu'elle soit centenaire, sur quoi nous allons nous expliquer bientôt. Pour l'instant, *transeat.*

L'Ordinaire doit se dire, non pas : Cette coutume

est maintenue par le can. 5 ; — mais bien : Le can. 5 me donne le pouvoir de la maintenir, dans le cas *où j'estimerais, en raison des circonstances des lieux ou des personnes, qu'il serait contraire à la prudence de ne pas maintenir cette coutume. Si Ordinarii pro locorum ac personarum adjunctis existiment eas prudenter submoveri non posse.*

La chose n'est donc pas laissée à la volonté de l'Ordinaire. Si la suppression de la coutume n'est pas imprudente, l'Ordinaire *ne peut pas* maintenir la coutume. Si la coutume peut être supprimée sans aller contre les règles de la prudence, l'Ordinaire *doit* la supprimer, ou plutôt ne pas la maintenir, et alors elle tombe. Dans ce dernier cas, en effet, l'Ordinaire demeure passif, il n'a à agir que pour le maintien.

Et remarquez qu'en employant le terme *main tenir, maintien,* nous prenons celui que vous employez vous-même. Mais il est impropre. Il y a dans le texte *tolerari,* ce qui ne veut pas dire *maintenir,* mais bien *tolérer.* Maintenir une coutume, cela voudrait dire qu'on a prononcé, une fois pour toutes, un jugement sur son existence et persistance perpétuelles. Il y a *tolerari,* et tolérer une chose, c'est la supporter, *ad duritiam cordis,* et avec la réserve que, dès qu'on le pourra, on la supprimera.

Enfin, nous avons le plus grand respect pour les pouvoirs de l'Ordinaire. Nous croyons, professons et disons, que l'Ordinaire a tout le pouvoir que le Code lui confère ou lui reconnaît. Nous pensons l'avoir bien montré dans de si nombreuses réponses particulières, qu'il est inutile que nous insistions : ce n'est pas à nous qu'il faut s'adresser pour infirmer l'autorité légitime. Mais nous croyons, professons et disons pareillement que l'Ordinaire (tous les Ordinaires, car le can. 5 ne distingue pas) est soumis au Pontife Romain, et au Pontife Romain en tant que législateur : si nous disions autre chose, nous serions hérétique.

Ceci dit, le Pontife Romain législateur, insistant sur le can. 632 du Code dans le décret du 9 nov. 1926, et disant, — interrogé sur les moniales à vœux simples dont il connaît bien la situation *(et pas seulement en France),* puisqu'il l'a tolérée non point par le silence, mais par des décrets spéciaux, — que l'Ordinaire ne peut pas faire un transfert *ad tempus* à effets précisés, nous pensons qu'il faudrait une raison bien grave à un Ordinaire pour tolérer, si elle existait, une coutume contraire, c'est-à-dire pour s'autoriser lui-même, en vertu de cette coutume, à déclarer que le décret du Pontife Romain ne l'oblige pas.

Nous ne disons pas qu'il ne peut pas se trouver une raison si grave. Mais à coup sûr, elle ne sera pas uniquement celle que vous indiquez : le temps de la prescription, et son maintien *prétendu* par le can. 5.

Nous avons souligné ci-dessus quelques mots : *et pas seulement en France.* Ne vous occupez pas seulement de la France et jetez un regard dans le monde sur la situation des moniales. Croyez-vous qu'il y en ait beaucoup avec des vœux solennels ? Que ce soit la majorité ? D'autre part, partout où il y avait des moniales à vœux simples, les évêques les transféraient. Si c'était là une coutume, et que l'on puisse maintenir à son propre gré, quelle pourrait bien être la portée du décret du 9 nov. 1926 ?

3° Ce que vous appelez *coutume* n'est pas la coutume canonique. L'action de l'Ordinaire ne découlait pas d'une façon d'agir *extra, contra,* ou *juxta legem,* comme la coutume, mais d'un acte positif du législateur. L'Ordinaire pouvait en France, régulièrement, transférer des moniales à vœux simples, parce que ces religieuses ne faisaient pas des vœux solennels, au vu, su et voulu du législateur suprême *(S. Pœnit.,* 5 nov. 1828 ; 19 mai 1829 ; 30 nov. 1840), n'avaient pas la clôture papale, selon les déclarations et prescriptions du législateur suprême, parce que cette clôture ne va pas sans les vœux solennels comme les vœux solennels ne vont pas sans elle, sauf condition spéciale (cf. *S. C. Episc. et Regul., Policastren.,* 6 déc. 1839; *Gandaven,* 24 sept. 1816), et n'étaient que des religieuses à vœux simples, au vu, su et voulu du législateur suprême (cf. *S. Pœnit*, 23 déc. 1835 ; *S. C. Episc. et Regul.,* 30 sept. 1864). Sur elles s'exerçaient normalement, dans leur situation irrégulière, les droits ordinaires de la puissance épiscopale, non pas par coutume, non pas à l'insu, non pas en vertu du silence du Pontife Romain, mais en raison de cette situation même, estimée nécessaire dans les temps présents, et pour cela maintenue expressément par le Pontife Romain.

Par conséquent il n'y a pas à employer ici le can. 5.

De plus, le Code ayant spécifié que les moniales à vœux simples venaient dans le droit sous le nom de *moniales* (can. 488, n. 7), la persistance des vœux simples ; le fait de la clôture seulement épiscopale et non papale à laquelle elles sont soumises ; le can. 632 qui s'applique, pris à la lettre, à ces moniales, puisqu'elles font partie d'un monastère *sui juris ;* et bien d'autres points encore, ont donné ou donneront lieu à des divergences de vues, entre commentateurs pour la théorie, ou administrateurs pour l'action. Un certain nombre de décrets ont précisé quelques-uns de ces points, et il en viendra vraisemblablement d'autres. N'a-t-il pas été nécessaire, même, de répéter presque en propres termes la déclaration du can. 488, n° 7, tellement certaines personnes avaient de la répugnance à admettre le concept de moniales n'ayant et ne faisant que des vœux simples ?

Le décret du 9 nov. 1926 *ad 2,* interdisant à l'Ordinaire les transferts *ad tempus* à effets précisés, est un de ces décrets et règlements de mise au point.

Notre opinion est que ce décret a une signification et doit être observé. Il remplace le droit créé par des décrets antérieurs, il ne va pas contre une

coutume dont nous n'avons même pas besoin de nous demander si elle eût été légitime.

A vous maintenant de prescrire contre ce décret, suivant les possibilités du can. 27, § 1. Mais vous ne l'avez pas encore fait depuis le 9 nov. dernier. Il sera temps d'en reparler... le 10 nov. 1966, et nous pourrons même discuter, en ce jour lointain, si ce ne serait pas nécessaire d'attendre, pour la prescription, jusqu'au 10 février 1967.

Q. — Pourquoi les évêques qui écrivent des mandements à Rome, les datent-ils d' « au delà de la Porte Flaminienne, » et non pas tout simplement « de Rome » ?

R. — Dans Rome, ville du Pape, aucun signe de juridiction n'est élevé par aucun prélat que ce soit, même cardinal, tant que le Pape est vivant, en considération de la haute juridiction du Pape, qui seule doit s'exercer et paraître en ce lieu.

Aucun évêque, à Rome, et aucun cardinal, tant que le Pape vit, ne porte le rochet à découvert. Les évêques couvrent le rochet de la *mantelleta* et mettent dessus la croix pectorale. Les cardinaux couvrent le rochet de la *mantelleta* rouge, et mettent par dessus, soit la mozette, soit la *cappa*. Ce n'est que lorsque le Pape est mort, et que son décès a été constaté officiellement par le cardinal-camerlingue de la Sainte Eglise, qui par trois fois a frappé sur le front du Pape mort avec un marteau d'argent, l'appelant chaque fois de son nom de baptême, et a prononcé la formule : *Papa vixit*, que les cardinaux portent directement la mozette sur le rochet découvert. Ils en usent ainsi jusqu'à la nomination du Pape suivant, parce que, durant la vacance du Siège Apostolique, ils participent tous à la souveraineté pontificale : le rochet découvert est signe de juridiction [1].

C'est en vertu des mêmes principes, et pour ne pas faire usage de quelque ombre de juridiction que ce soit, dans la ville papale, que les évêques s'abstiennent traditionnellement de dater leurs mandements de Rome.

Il serait logique qu'ils les datassent non seulement d'au delà de Rome, mais d'au delà de la province Romaine, d'au delà non seulement des limites du diocèse de Rome qui est celui du Pape, mais d'au delà des limites de la province sur laquelle le Pape exerce les pouvoirs d'un métropolitain. C'est ainsi que les légats *a latere* n'élèvent la croix qu'en dehors de ces limites. Mais les limites d'un diocèse ou d'une province, celles des diocèse et province de Rome comme toutes, sont assez imprécises pour des étrangers [1], et la mention « au delà des limites de la province de Rome » serait trop longue, sonnerait assez mal, tandis que la mention d'une porte de Rome au nom sonore, antique et illustre, frappe davantage les esprits : *Au delà de la Porte Flaminienne,* cela dit tout ce que cela veut signifier, et plus élégamment.

[1] Nous avons perdu de vue, en France, cette notion, — comme beaucoup d'autres, du reste, éminemment respectables, parce qu'elles sont la marque de la hiérarchie et de l'autorité, — et dans notre pays, tous les évêques paraissent partout, même en dehors de leur diocèse, avec la mozette sur le rochet découvert. Régulièrement, l'évêque qui est en dehors de son diocèse n'a droit qu'à la *mantelleta* avec la croix pectorale. L'évêque du diocèse peut, et cela convient, autoriser les prélats, évêques étrangers, à revêtir la mozette sur la *mantelleta*, mais il ne peut pas les dispenser de recouvrir le rochet de la *mantelleta* : l'Ordinaire doit prudemment éliminer la coutume contraire partout où elle existe. Devant un cardinal. qui porte toujours et partout, en dehors de Rome, le rochet à découvert, tout évêque, même dans son diocèse, l'archevêque dans sa province, doit toujours recouvrir son rochet de la *mantelleta*, même s'il porte la mozette avec l'autorisation du cardinal, ou la *cappa*, comme allant célébrer pontificalement. Ces prescriptions ne sont pas législation moyenâgeuse, elles ont été rappelées par le décret de la S. C. des Rites du 26 novembre 1919, inséré dans les *Acta Apostolicæ Sedis* de la même année, p. 177-182. Elles sont observées en beaucoup de lieux, et en France par des évêques étrangers à notre pays. Les journaux publièrent en France, durant la guerre, dans les premiers temps du pontificat de Benoît XV, une photographie de ce pape, encore archevêque de Bologne, au milieu d'un groupe de ses diocésains, pèlerins de Lourdes. L'archevêque de Bologne portait, étant en dehors de son diocèse, la *mantelleta* et la croix pectorale.

Quant au choix de la porte Flaminienne en particulier, c'est sans doute la géographie qui l'explique. La porte Flaminienne est au Nord de Rome, à côté et à l'est du Tibre, sur la grande voie romaine qui va vers l'Italie du nord. C'est la route qu'empruntent, pour le retour, les évêques du nord de l'Europe par rapport à Rome, en pratique presque tous.

Vieilles formules et usages, rien ne marque mieux l'autorité, la hiérarchie, la soumission qui leur est due. L'Eglise y tient et les conserve, parce qu'elle est, suivant le mot de l'historien protestant, *la grande école du respect*. Dans notre monde qui court vers la barbarie et l'inintelligente promiscuité, seule bientôt l'Eglise maintiendra les marques vénérables de la hiérarchie et du respect qui impressionnaient nos pères, plus grands que nous, moins entichés de la sottise égalitaire.

Q. — Un respectable prêtre autrichien m'affirme ceci : « Au concordat de 1855 (ou vers 1855) entre le Saint-Siège et l'Autriche-Hongrie, était annexé un document spécial concernant la Transylvanie. Dans ce document, le Saint-Siège autorisait à contracter des mariages mixtes, avec la clause que les garçons suivraient la religion du père, et les filles celle de la mère. »

L'*Ami* aurait-il connaissance d'une telle concession, et si cette concession existe, comment l'expliquer ?

R. — C'est bien en 1855 que fut conclu le concordat entre le Saint-Siège, le pape Pie IX, et l'empire d'Autriche *(in toto Austriæ Imperio, et singulis. quibus constituitur, Ditionibus)*, l'empereur François-Joseph Ier. L'ouvrage édité en 1919 par la Typographie Vaticane, et qui relate dans leur teneur même tous les concordats conclus entre le Saint-Siège et les puissances civiles, depuis Urbain II, en 1098 (légation en Sicile), jusqu'au concordat conclu entre Pie X et Pierre Ier de Serbie, le 24 juin 1914, sous le titre : *Raccoltà di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili,* donne le texte de ce concordat, avec même son article secret, et des documents s'y rapportant, pages 821-844.

[1] Ces limites de la province de Rome sont encore sensiblement les mêmes que celles que fixait Innocent III, c 5, *X. de officio Vicarii,* I, 28, *inter Capuanam provinciam et Pisanam,* bien qu'au XVIe siècle vingt diocèses et au XVIIe sept en aient été soustraits.

Rien, absolument rien, n'y a trait à l'information que vous a donnée le prêtre autrichien dont vous parlez.

Cette concession n'existe pas dans cet acte diplomatique.

Cette concession ne saurait exister. Elle serait complètement inexplicable, si elle existait. Elle serait opposée à la façon traditionnelle et sans exception d'agir du Saint-Siège en pareille matière. Elle serait contraire à la loi divine naturelle, d'après les affirmations plusieurs fois réitérées du Saint-Siège, et insérées dans le Code, can. 1060.

En 1858, sur l'ordre de Pie IX, le cardinal Antonelli envoyait à tous les évêques une lettre datée du 15 novembre, dans laquelle on lisait : « Si le Siège Apostolique, à qui seul appartient le pouvoir de dispenser de cet empêchement de religion mixte, relâchant une partie de cette sévérité des Canons, a parfois permis des mariages mixtes, c'est à regret tout à fait, et seulement pour des motifs graves, et jamais sans l'expresse condition de cautions opportunes et nécessaires préalablement données, à savoir, que non seulement le conjoint catholique ne pouvait pas être perverti par le conjoint non catholique, mais que le conjoint catholique lui-même se saurait tenu de faire le possible pour arracher de l'erreur le non catholique ; et aussi que tous les enfants de l'un et de l'autre sexe, qui naîtraient de ces mariages mixtes, devaient être élevés complètement dans la sainteté de la religion catholique. Ces cautions ne peuvent jamais être l'objet d'une remise ou d'une dispense, parce qu'elles sont basées sur la loi naturelle même, et divine, que l'Eglise et ce Saint-Siège s'efforcent avec le plus grand soin de maintenir inviolée, et ceux-là pèchent sans aucun doute très gravement contre cette loi, qui, par ces unions mixtes conclues à la légère, se livrent au danger de la perversion, et livrent leurs enfants au même danger [1] ».

Le 12 mars 1881, un rescrit du Saint-Office à un Vicaire Apostolique déclarait que lorsque des mariages mixtes avaient été conclus sans dispense, et que les conjoints demandaient leur réconciliation avec l'Eglise, il fallait les renvoyer à l'Evêque pour qu'ils donnent les cautions nécessaires pour écarter le danger de la double perversion à craindre.

Le 12 décembre 1888, le même Saint-Office adressait aux Patriarches, Archevêques et Evêques des rites orientaux une *Instruction sur les mariages mixtes*. On lit, sous le n° 5 : « *Has autem cautiones jus naturale et divinum cum postulet, nulla unquam humana auctoritate mixtæ nuptiæ sine ipsis permitti possunt.* »

Le 18 mars 1891, toujours le Saint-Office écrivait à l'évêque de Lemberg du rite grec-catholique, que ces cautions devaient être exigées *même à l'article de la mort*.

Le 25 mai 1897, ad I, le Saint-Office exigeait les mêmes cautions et avec la même sévérité pour le cas des mariages des libres-penseurs, sectaires, etc. : « *dummodo cautum omnino sit catholicæ educationi* UNIVERSÆ PROLIS *aliisque similibus conditionibus* »

Le 10 décembre 1902, le Saint-Office déclarait que, quelle que fût la personnalité en question, si les cautions étaient refusées, la dispense ne devait pas être accordée, et rappelait l'*Instruction* du 15 novembre 1858, c'est-à-dire la lettre que nous avons citée du cardinal Antonelli.

Chacun sait comment le Pape Pie X, devant le refus de donner cette assurance de l'éducation de *tous les enfants* dans la religion catholique, refusa d'accorder la dispense au prince Georges de Grèce qui épousa la princesse Marie Bonaparte, catholique.

Nous sommes parti, pour ces explications, de la date de 1855 donnée par notre correspondant. Mais nos lecteurs connaissent, ne fût-ce que pour en avoir lu le récit aux allures d'épopée dans le livre magnifique de M. Georges Goyau, l'action héroïque de l'archevêque de Cologne, Clément-Auguste de Droste-Vischering, dans l'affaire des mariages mixtes, lorsque la Prusse, voulant protestantiser l'Allemagne, défendait précisément aux prêtres catholiques d'exiger ces cautions. Il faut lire et relire, dans *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, t. II, p. 161 et suiv., l'histoire glorieuse, émotionnante, épique (il n'y a pas d'autre mot), de l'immortel évêque qui fut vraiment le promoteur de la libération catholique de l'Allemagne du XIXe siècle.

Sans doute votre prêtre autrichien, peu au courant de l'histoire de son pays, fait-il, — fort mal et à contre-sens, — allusion à des faits qui se passèrent dans l'Empire d'Autriche-Hongrie quelques années après le Concordat de 1855.

En 1868, une loi réglait que dans le royaume de Hongrie, les enfants issus des mariages mixtes devaient suivre, les garçons la religion du père, et les filles la religion de la mère. La loi déclarait nulle toute convention contraire : la convention contraire était non existante de par la loi. En 1879, une nouvelle loi décréta des peines contre les curés et autres ecclésiastiques qui violeraient les prescriptions de la loi de 1868.

En 1890, le comte Csaky, ministre des Cultes et de l'Instruction publique, par une circulaire du 26 février, imposait aux curés catholiques qui auraient administré le baptême à des enfants issus de mariages mixtes, l'obligation d'adresser un avis officiel de ce baptême aux ministres des cultes dissidents.

On comprend que ces mesures diverses n'allèrent pas sans amener des protestations et une crise que cette dernière circulaire porta à son paroxysme. L'épiscopat hongrois ne fut pas au dessous de son

[1] « *Ut universa utriusque sexus proles ex mixtis hisce matrimoniis procreanda in sanctitate catholicæ religionis educari omnino deberet Quæ quidem cautiones remitti seu dispensari nunquam possunt, cum in ipsa naturali, ac divina lege fundentur, quam Ecclesia, et hæc Sancta Sedes sartam tectamque tueri omni studio contendit et contra quam sine ullo dubio gravissime peccant, qui promiscuis hisce nuptiis temere contrahendis, se ac prolem exinde suscipiendam perversionis periculo committunt* ».

devoir et au nom de tous, le primat de Hongrie, prince-archevêque de Gran, cardinal Simor, protesta plusieurs fois. Ne recevant aucune satisfaction, il se tourna vers le Saint-Siège et le fit juge de la situation.

Le 7 juillet 1890, le secrétaire d'Etat de Léon XIII, cardinal Rampolla, notifiait au cardinal Simor que le Pape avait soumis à une Congrégation spéciale de cardinaux les deux questions suivantes :

1. Peut-on tolérer que les curés catholiques obéissent au précepte à eux imposé par la lettre-circulaire, d'avertir les ministres hétérodoxes du baptême d'enfants nés de mariages mixtes ?

2. Après cette lettre-circulaire, est-il permis aux évêques de Hongrie d'user de la faculté que leur a faite le Saint-Siège de dispenser de l'empêchement de religion mixte ?

La Congrégation spéciale de cardinaux avait répondu : « A la première question : *non ;* à la seconde également *non,* à moins que ces deux conditions existent ensemble. La première est que la partie catholique autant que la partie non catholique donne formellement toutes les cautions qui sont exigées dans les mariages mixtes, par le droit naturel et divin. La seconde est que les Evêques soient moralement certains de la sincérité de ces promesses et de leur accomplissement, nonobstant les lettres-circulaires prises par le gouvernement. »

Le cardinal Rampolla déclarait ensuite qu'il lui paraissait très opportun que ces décisions du Saint-Siège fussent communiquées au clergé inférieur par une lettre pastorale commune de tous les évêques de Hongrie « par laquelle ce clergé serait clairement instruit, et comprendrait combien sont éloignés des principes de la doctrine catholique sur les mariages mixtes, et la loi de 1868, et la récente lettre-circulaire. »

Devant cet acte grave et solennel du Saint-Siège, le gouvernement proposa une transaction. Il suggéra que les curés feraient la notification imposée par le comte Csaky, non aux ministres hétérodoxes, mais aux magistrats civils. Des délibérations de l'épiscopat hongrois eurent lieu sur ces propositions et l'on demanda de nouveau l'avis du Saint-Siège. Le cardinal Rampolla le fit connaître par sa lettre du 26 septembre 1890.

Il rappelait que le Saint-Siège exige pour que soit accordée la dispense du mariage mixte, entre autres conditions, celle que TOUS les enfants issus de ces mariages doivent être instruits et élevés dans la religion catholique. Le Saint-Siège, disait le cardinal, « ne peut ni admettre ni TOLÉRER aucun moyen proposé de régler la question des mariages mixtes, par lequel il ne serait pas suffisamment pourvu à l'éducation dans la religion catholique de TOUS les enfants à naître. » Et le cardinal proclamait aussi expressément que « ceux qui porteraient obstacle à cette éducation violeraient à la fois la liberté des parents et les droits de l'Eglise. »

De tout cela, il découlait que la loi de 1868 devait être aussitôt que possible révoquée ou changée, « comme contraire à l'une des principales conditions qu'exige l'Eglise lorsqu'elle accorde des dispenses pour la conclusion des mariages mixtes. » Il en était de même pour la lettre-circulaire du ministre Csaky, qui avait pour but d'assurer qu'aucun enfant n'échappât à l'éducation dans l'hérésie. La proposition faite postérieurement par le gouvernement ne détruisait pas les mauvais effets de la lettre-circulaire, parce qu'elle ne changeait ni sa force ni son but : « Que les curés avertissent ou les ministres hétérodoxes ou les magistrats civils, des baptêmes conférés, toujours ils participaient à l'exécution de la fin où tendait la lettre-circulaire, avec la seule différence que dans la première hypothèse, ils coopéraient directement, et dans la seconde, indirectement, par personne interposée. »

Aussi la Commission spéciale de cardinaux qui avait déjà donné son avis, avait déclaré unanimement que « le Saint-Siège ne pouvait absolument pas consentir au moyen de résoudre le différend que le compte de Szapary a proposé à Votre Eminence. »

Comme le Saint-Siège voulait la paix et l'accord, il ne se refusait pas à ce que le cardinal Simor cherchât un moyen d'entente, et qu'il vît en particulier si l'on ne pourrait pas prudemment proposer au Saint-Siège de permettre que les curés présentassent, à la fin de chaque année, le recensement complet des naissances, mariages et décès, « pourvu toutefois que l'on pût avoir prudemment confiance que le gouvernement n'userait pas de ces documents pour des fins contraires à la religion. »

Enfin le cardinal Rampolla avertissait le cardinal Simor que le Pape avait su avec peine et amertume *(molestum atque acerbum accidisse Summo Pontifici)* que le ministre des cultes avait affirmé que, depuis quatre années, quelques évêques avaient permis aux curés de leurs diocèses de faire cette notification aux ministres hétérodoxes, et que ces évêques, interrogés par lui, lui avaient donné l'assurance que rien ne s'opposait à ce que cette notification fût faite par tous les curés du royaume. Cette façon d'agir était véhémentement réprouvée par le Saint-Siège : *hanc agendi rationem vehementer a S. Sede fuisse improbatam.* Le cardinal Simor recevait l'assurance que le désir du pape Léon XIII était qu'il ne cachât pas cette façon de penser, à l'heure opportune, ni aux évêques dont il s'agissait, ni au gouvernement hongrois lui-même, s'il appuyait son acte sur l'exemple et l'autorité de ces évêques.

Voilà sans doute un acte qui contribua, au moins pour sa part, au *veto* d'exclusive porté, le 2 août 1903, au nom de l'empereur d'Autriche par le cardinal prince de Kocielsko-Puzyna contre le cardinal Rampolla. Voilà aussi qui explique comment le cardinal Rampolla put répondre ce jour-là à cet acte les paroles qu'a déjà ratifiées l'histoire :

« *Nihil* HONORABILIUS, *nihil* JUCUNDIUS *mihi contingere poterat.* »

Quoi qu'il en soit, tout cela prouve que l'action du Saint-Siège, en face des mariages mixtes, même dans le royaume de Hongrie, n'a pas été celle que vous a dite le prêtre autrichien.

Q. — 1° L'*Ami,* dans le n° du 20 janvier, dit que l'absence pendant une semaine, sans autorisation et sans raison grave, constitue une faute grave. Ce n'est pas exact, car le can. 465, n. 4, ne requiert l'autorisation de l'Ordinaire que pour l'absence qui dure au-delà d'une semaine, et il parle de raison légitime, mais non pas de raison grave.

2° D'ailleurs, que l'absence soit une faute, au-delà d'une semaine, passe encore ! Mais une faute grave ? N'y a-t-il donc pas assez de péchés graves dans les prescriptions théologiques, pour que le rédacteur de l'article en question aille encore les multiplier ?

R. — Ad I. Le can. 465, n. 4, ne s'applique pas au cas pour lequel nous avons été consulté, et pour lequel nous avons répondu dans ledit n°.

De plus, s'appliquât-il au cas, il ne serait guère prudent de l'invoquer. Il suppose en effet une cause légitime. Dans le cas, la cause était de se livrer à un genre de chasse interdit par l'Eglise. — Il demande l'autorisation de l'Ordinaire, qu'on s'était bien gardé de faire intervenir dans le cas. — Il requiert la présence, procurée par le curé qui s'absente, d'un vicaire remplaçant, ce qui n'existait nullement dans le cas.

D'ailleurs, inutile de faire ces suppositions. Le canon parle des vacances, et non pas des absences en dehors des vacances légitimes. Il a pour but de terminer authentiquement une vieille controverse, se rattachant à la loi du concile de Trente au sujet du temps des vacances des curés. Les curés pouvaient-ils prendre deux mois de vacances sans demander l'autorisation de l'Ordinaire ? — sans même l'avertir de son départ ? — Que valait l'opinion de certains auteurs qui n'excusaient pas de péché mortel (nous disons bien cette fois : de *péché mortel)* le curé qui s'en allait, même pour ses vacances régulières, même en laissant un remplaçant dans sa paroisse, pour *six jours consécutifs ?* — Fallait-il maintenir certaines décisions de la S. C. du Concile qui donnaient raison à l'opinion de ces auteurs sévères ?

Nous ne nous étendrons pas sur la question, qui mériterait d'être traitée, pour l'intelligence correcte de ce canon, autrement qu'en passant. Ce que nous venons de dire suffira, nous l'espérons, pour faire sentir à nos lecteurs que ce canon n'a vraiment rien à faire dans le cas concret proposé, et que son interprétation est conditionnée par des discussions canoniques antérieures et longues, qu'il faut connaître pour comprendre ce canon. Sans la connaissance et l'étude de ces discussions, il n'est pas permis d'apporter ce canon, comme du reste beaucoup d'autres, pour la solution d'une question, de soi bien simple d'ailleurs.

Ad II. Mais pourquoi aussi lire *péché grave,* là où nous avons écrit *faute grave ?* — Pourquoi aussi prendre le Code pour un livre de théologie ? — Pourquoi confondre la théologie, *même morale,* avec le droit canonique ? — Pourquoi ne pas distinguer entre le for *interne* et le for *externe* ?

Quand nous expliquons un canon du Code, nos lecteurs ne trouvent pas souvent sous notre plume le mot *péché.* Nous avons même souvent protesté contre la confusion de la morale et du droit canonique, du for interne avec le for externe. Nous répétons que nous prenons ces confusions pour un abus regrettable, qui conduit à l'énervement de la discipline ecclésiastique. On en arrive à ne considérer la loi, toute loi, qu'*en fonction du péché.* Lorsque l'on croit pouvoir se dire qu'une loi, du moins en soi, ne saurait obliger sous peine de péché, et de péché grave, on s'habitue à ne voir dans cette loi que tout au plus un conseil, une directive, dont on peut, dans la pratique, user ou non, et dont on a vite fait de déclarer qu'elle est inapplicable dans les circonstances où l'on vit.

Ces notions et ces habitudes sont, nous le répétons, à notre humble avis, d'abord fausses, et ensuite ruineuses pour la discipline ecclésiastique.

Elles sont *fausses,* car il peut y avoir, il y a, des lois graves, dont l'infraction constitue une faute grave au for externe, dans le domaine spécial et direct du droit canonique, le seul dont nous ayons à nous occuper généralement, et non pas un péché grave en raison de circonstances tout individuelles, de circonstances de fait. On n'a pas à se préoccuper de ces diverses circonstances, en expliquant ou en interprétant une loi, pour la bonne raison qu'on ne les connaît pas, qu'elles sont trop nombreuses, et que tenter de les considérer toutes serait une chose vaine et impossible. On apprend aux élèves de philosophie qu'il n'y a de science que du général, qu'il n'y a pas de science du particulier. Les moralistes se préoccuperont sans doute de ces circonstances, de celles du moins qui sont le plus communes, de celles parfois que tout le monde imagine, parce qu'on ne les rencontre pas souvent dans la réalité de la vie. Ils doivent, eux, s'en préoccuper, puisqu'ils s'occupent non pas de la loi, qui appartient aux canonistes, mais du péché, des effets dans le domaine de la conscience, au for interne, de l'observation ou de l'inobservation de la loi. Nous nous plaçons, et nous ne saurions trop le répéter, au point de vue objectif, au point de vue du for externe, au point de vue du droit canonique. Quand vous lisez sous notre plume : *faute grave,* entendez que celui qui l'aura commise sera dans la situation d'avoir des comptes sévères à rendre, soit *au juge,* soit *au supérieur ecclésiastique.* Quant au compte qu'il doit à sa conscience, à son confesseur, à Dieu, nous ne préjugeons absolument rien à ce sujet, nous ne nous occupons pas du *péché,* et faute grave n'est nullement synonyme de péché grave. Pour transformer la faute grave constatée par le juriste, en péché grave, il faut le concours de circonstances nécessaires, précises, mais dont le droit canonique n'a plus à se préoccuper.

Pareilles théories et habitudes sont *ruineuses pour la discipline ecclésiastique,* parce qu'on prend l'habitude de ne considérer comme prescriptions canoniques, légales, *graves,* que celles qu'on ne saurait jamais enfreindre, dans les cas individuels, sans commettre un péché mortel. Cela conduit tout simplement à l'abolition radicale, en pratique, de la discipline ecclésiastique et à la suppression du droit canonique.

Donc, qu'on veuille bien ne pas perdre de vue, en nous lisant, que nous donnons et expliquons la loi canonique. Quant à savoir si un tel, en l'enfreignant, accomplit ou non *un péché grave,* nous refusons généralement, comme nous l'avons fait dans ce nº précisément de l'*Ami* du 20 janvier, comme l'a fait dernièrement le liturgiste de l'*Ami,* citant avec le plus grand bonheur *(Ami* 1926, p. 685) le liturgiste Piller, d'entrer dans cette voie, qui n'est plus du domaine du droit ecclésiastique. La conscience personnelle de chacun, guidée par les principes de la théologie morale et après avoir été formée par eux, et s'il le désire, son confesseur, répondront plus convenablement à cette question individuelle.

Si maintenant, ces déclarations faites, notre consultant veut savoir sur quelles autorités nous nous basions pour dire que la faute d'absence de six jours contre la résidence était une faute grave, nous lui répondrons simplement, en attendant qu'on nous invite à traiter directement cette question, en lui citant les seules références suivantes.

REIFFENSTUEL, *in lib. III Decretal.*, tit. IV, *de clericis non residentibus* § 3, *De residentia parochorum,* n. 81 : « *Sine ulla causa rationabili, ac mere vagandi animo, parochus a suis ovibus sese absentans, graviter peccat; cum faciat contra naturalem justitiam, qua ipsemet ex suscepto officio tenetur ovium Christi sibi commissarum curam gerere, sicque residere : adeo ut, cessante alia causa justa, non sufficiat istud præstare per constitutum vicarium cum fuerit electa fides, atque industria personæ ipsius.* »

Le même canoniste, *ibid.*, n. 83, parlant de l'opinion qui permettrait au curé de s'absenter *un ou deux jours, peut-être trois,* sans mettre à demeure un remplaçant et *pourvu qu'il n'y ait aucun malade dans la paroisse, et que l'absence ait lieu justa de causa,* ajoute : « *Verum hæc sententia, præsertim biduum aut triduum talis absentiæ concedens, in praxi est difficilis, nec facile toleranda per superiores; eo quod ob millenos casus, quibus exposita est vita salusque spiritualis parochianorum, vix unquam cognosci valeat, hic et nunc nullum subesse morale periculum parochianorum, etiamsi nullus in paroch a reperiatur actualiter infirmus.* » Aussi ce canoniste cite-t-il avec faveur l'opinion suivante :

BARBOSA, *De officio et potestate parochi,* part. I, cap. VIII, n. 44 : « *Unde si Parochus rationabiliter judicaverit, puta quia nullus infirmatur, potest abesse par aliquas horas, etiamsi nullum substituat; quia consuetudo optima legum interpres ita declarat etiam apud timoratos. Abesse vero tota die quando nullus infirmatur, raro in anno, nec laudo nec vitupero. Abesse autem per duos, aut tres dies nullo infirmante, et nulla alia causa justificante, habet valde de rationabili esse mortale, propter multa quæ possunt eo tempore evenire, maxime in villis, ubi non est alius Sacerdos a Parocho.* »

Pour discuter cette opinion de ces deux canonistes renommés, et que nous montrerions facilement soutenue par de nombreux autres, il faudra assurément s'appuyer sur des raisons différentes de celles que nous oppose notre contradicteur, à savoir, *qu'il y a assez de péchés mortels dans les prescriptions théologiques.*

Q. — 1° Un religieux peut-il prêcher partout à ses frères en religion, sans la permission de l'évêque du diocèse ?

2° Un religieux peut-il prêcher à des religieuses sans la permission de l'évêque du diocèse ? Les deux Congrégations ont le même fondateur.

R. — Ad I. L'évêque est seul chargé de la prédication de la foi dans son diocèse (can. 1327, § 1). Mais il y a, dans le diocèse, des fidèles, des membres de l'Eglise catholique, qui ne sont pas soumis à la juridiction de l'évêque. Aussi le can. 1328, qui énonce le principe général sur le pouvoir de prêcher, ne parle-t-il pas seulement de l'évêque du lieu, il parle de la mission donnée par *le supérieur légitime.*

D'après ce principe, il faut distinguer, parmi les membres des religions, les religieux appartenant à un *Ordre exempt de prêtres,* et tous les autres Instituts religieux. Ce sont deux classes différentes, sous le rapport de la prédication. Les Ordres exempts de l'autorité de l'Ordinaire du lieu, ont un Ordinaire qui leur est propre, qui est leur Supérieur religieux, le *Supérieur majeur,* ce personnage étant bien compté parmi les Ordinaires, au can. 198, § 1. C'est de cet Ordinaire religieux qu'ils relèvent dans l'exercice de leur religion. Tout ce qui se passe *intra claustra,* et devant leurs frères seuls, dépend de cet Ordinaire, et est soustrait, en dehors des exceptions prévues expressément par le droit, à l'autorité de l'Ordinaire du lieu. Ainsi, la prédication faite par un religieux d'un Ordre clérical exempt, Dominicain, Franciscain, Bénédictin, Camaldule, etc., et s'adressant aux seuls religieux du *même Ordre* que le prédicateur, ne dépend, pour le fait de l'autorisation, que de l'Ordinaire religieux, c'est-à-dire du Supérieur majeur religieux.

Cependant, par membres de l'Ordre, il faut entendre non pas seulement les profès, mais aussi les novices, ceux qui accomplissent le postulat dans les maisons de l'Ordre, et tous ceux qui, comme serviteurs, hôtes, ou malades, demeurent jour et nuit dans la maison de l'Ordre où se donne la prédication (cf. can. 1338, § 1 et can. 514, § 1).

Mais si, dans l'auditoire, en plus de ces per-

sonnes, sont admis des fidèles n'appartenant pas à l'Ordre, même s'ils sont religieux, en plus de l'autorisation que donne le Supérieur religieux, il faut aussi celle de l'Ordinaire du lieu, même pour ces Ordres exempts. Les fidèles étrangers à l'Ordre sont soumis à l'Ordinaire du lieu, et lui seul a qualité pour leur faire distribuer la parole de Dieu, ou bien, par leur adjonction aux membres de l'Ordre exempt, ils font que l'audition n'est plus un exercice spécial et particulier de l'Ordre.

Nous avons dit que le prédicateur de l'Ordre exempt prêchant aux membres de son Ordre ne dépend que de son Supérieur religieux *pour le fait de l'autorisation*. Supposez que ce prédicateur enseigne, dans ses sermons, l'hérésie. Dans ce cas, il tombe sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu, juge de l'hérésie même pour les exempts, les Supérieurs religieux ayant défense expresse de s'occuper du cas. Voilà dans la matière un exemple des exceptions, prévues par le droit, à l'exemption.

Ces dispositions relatives à l'autorisation de la prédication qui sont le droit des canons 1337, 1338, § 1, s'appliquent aux prédications d'un religieux exempt d'un Ordre clérical prêchant aux membres de son Ordre *propre*. Tout autre prédicateur, même pour un auditoire exempt, a besoin d'une double autorisation. Il doit avoir d'abord celle de son propre Supérieur, et ensuite celle du Supérieur de l'Ordre exempt à qui ses prédications vont s'adresser. S'il est religieux, il devra avoir été jugé apte à la prédication par son propre Supérieur, et s'il appartient au clergé séculier, il devra avoir été reconnu dans la même aptitude par son Ordinaire.

S'il s'agit d'une prédication adressée à toutes autres personnes, tous les religieux, même exempts, ont besoin de l'autorisation de l'Ordinaire du lieu (can. 1337, 1338, § 2).

Donc, à votre première question, il faut répondre en distinguant soigneusement les cas.

Un religieux exempt, membre d'un Ordre clérical exempt, prêche à ses seuls frères (hommes) en religion, ou personnes assimilées, sans l'autorisation de l'Ordinaire du lieu.

Tout religieux, même non exempt, prêche à un auditoire d'une maison exempte sans l'autorisation de l'Ordinaire du lieu.

Tout religieux, exempt ou non exempt, pour toute prédication à des non exempts, de sa religion ou non, a besoin de l'autorisation de l'Ordinaire du lieu.

Ad II. Aucun religieux, même exempt, ne peut prêcher à des religieuses, soit de son Ordre, soit d'un autre Ordre, soit exemptes, soit non exemptes, soit soumises aux supérieurs de son Ordre propre, soit soumises à l'Ordinaire, soit soumises au Saint-Siège directement, sans l'autorisation de l'Ordinaire du lieu dans lequel se fait la prédication. Le can. 1338 § 2 est formel. La circonstance que vous signalez de l'identité du fondateur ne fait rien à la chose.

Q. — I. Au sujet de la réconciliation des hérétiques et des apostats. Une discussion s'est élevée entre nous sur ces points. Nous avons relu l'*Ami* du 29 novembre 1923, et voici les points précis sur lesquels nous n'avons pas pu nous entendre :

1° Est-ce que, dans les cas d'hérésie purement matérielle, comme c'est le cas pour beaucoup de nos noirs, le sujet est tenu à la profession de foi (et à l'abjuration, s'il a quatorze ans), pour recevoir le baptême sous condition ?

2° Un confrère s'appuyant sur l'*Ami* du 29 nov. 1923, prétend que la récitation du *Credo*, dans la cérémonie du baptême, suffit comme profession de foi pour un hérétique qui s'est converti et préparé au baptême.

3° Quand un catholique apostasie et passe à l'hérésie, ne doit-il pas être considéré tout à la fois comme apostat et hérétique formel ? On suppose qu'il s'agit d'un adulte.

4° En temps de Jubilé, un confesseur prétend que la seule formule de l'absolution suffit pour réconcilier les apostats et les hérétiques formels, sans les obliger à la profession de foi et à l'abjuration.

5° Un jeune homme, baptisé dans l'hérésie, se fait catholique, fréquente l'école catholique un an, puis la quitte et redevient hérétique. Etant tombé malade, il fait appeler le prêtre, se fait baptiser sous condition et reçoit l'absolution. Devait-on exiger profession de foi et abjuration ? Ce jeune homme avait 18 ans et était atteint d'une maladie grave qui lui laissait l'exercice de ses facultés.

II. — A propos du can. 1099.

Lorsque parut le décret *Ne temere,* plusieurs crurent que tout baptisé dans l'Eglise catholique, fût-il devenu hérétique dès sa tendre enfance, ne pouvait se marier validement devant le ministre hérétique ou devant le magistrat civil, si le prêtre catholique se trouvait à portée.

Or, la 2e partie du canon 1099 dit : « *Nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam... : item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili ætate in hæresi vel schismate, aut infidelitate, vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint.* »

1° Jusqu'où s'étend l'*ætas infantilis ?* Il semble que la limite varie suivant les sujets.

2° Que doit-on entendre par : *sine ulla religione adoleverunt ?* C'est assez vague. Que penser de baptisés dans l'Eglise catholique, n'ayant aucune instruction religieuse, aucune pratique religieuse depuis leur tendre enfance, sachant seulement qu'ils ont été baptisés catholiquement, ignorant ce que c'est que le baptême, croyant que c'est affaire de nom seulement, étant restés depuis leur naissance avec des parents hérétiques qui n'avaient aucune religion ?

3° Les enfants baptisés au catholicisme, nés de parents catholiques morts presque aussitôt la naissance de leurs enfants (v. g. dans le temps de la *grippe espagnole)*, qui ont ainsi passé dès leur petite enfance dans les mains des hérétiques ou des incroyants, sont-ils visés par le décret ? Partant, s'ils se marient, leur mariage est-il valide ou non ?

4° Que faire si, avant la publication du Code, mais après l'année 1908, on avait remarié des baptisés dans l'Eglise catholique, nés de parents hérétiques et élevés dans l'hérésie, sous prétexte que le baptême catholique invalidait leur premier mariage à l'hérésie ?

R. — I. Sur l'abjuration et la profession de foi.

Ad 1. — La distinction entre l'hérésie matérielle et l'hérésie formelle a surtout son application au for interne, pour la détermination du péché, grave ou non, plus ou moins grave, commis. Au for externe, du moment qu'il y a eu profession extérieure de l'hérésie, vous devez conclure à l'hé-

résie formelle, en appliquer les peines, la traiter suivant les lois imposées pour le for externe. Les actes, la vie, l'adhésion extérieure, comme c'est le cas que vous citez, ont été en effet conformes à l'hérésie.

Il faut en général, pour le for externe, une règle de discernement qui ne soit pas tellement difficile à appliquer, aussi difficile que celle qui consisterait à doser le degré de culpabilité interne existant dans l'hérésie matérielle : qui, du reste, sauf Dieu, y réussira jamais ? De plus, au for externe, vous n'êtes pas, pour ainsi parler, seul juge : nous voulons dire qu'il y a à tenir compte du scandale, du sentiment public de la communauté extérieure, qui n'admettra pas que, pour des motifs d'ordre interne qui lui sont impossibles à déterminer et même à découvrir, *un tel* soit traité, alors que les actes extérieurs ont été les mêmes, différemment de *tel autre*.

Donc, au for externe, vous devez imposer la profession de foi et l'abjuration à quiconque, âgé de 14 ans révolus, a vécu ostensiblement dans l'hérésie. L'administration du baptême sous condition ne fait rien à la chose, ou ne s'y oppose pas, vous allez le voir clairement.

Ad 2. — Il est impossible de baser cette pratique et cette théorie sur la doctrine de l'*Ami*. L'*Ami* dit bien (1923, p. 761) que pour ceux qui ne sont pas tenus à l'abjuration, mais seulement à la profession de foi, il ne semble pas requis, obligatoire, de faire réciter la formule de l'Instruction du Saint-Office de 1859 : « Nous pensons, *salvo meliori judicio,* qu'on pourrait se contenter, pour ces derniers, de faire réciter le *Credo.* »

Mais il s'agit là, si nous comprenons bien, de la récitation du *Credo* en dehors du baptême, car si le *Credo* du baptême suffisait, jamais la profession de foi, en somme, ne serait requise de ceux à qui l'on administre le baptême. Or, ce n'est pas là la doctrine, et l'*Ami* ne dit pas cela. La profession de foi et le baptême sont choses séparées et totalement distinctes. Tout hérétique qui rentre, ou entre simplement, dans l'Eglise catholique, doit faire la profession de foi. S'il a 14 ans révolus, il doit en plus l'abjuration, et dans ce cas il y a la formule du Saint-Office, qui contient les deux : et l'abjuration de l'hérésie et la profession de foi catholique. S'il n'a pas 14 ans, il doit seulement la profession de foi. D'après l'*Ami* 1923, p. 761, la récitation du *Credo* suffit alors comme profession de foi. C'est tout. On doit s'arrêter là. Voilà ce qu'a dit l'*Ami*.

Nous comprenons bien que la question du baptême se pose. Mais à part, et sur un autre plan. Le baptême reçu par celui qui vient à l'Eglise, est-il valide ou non ? S'il est valide, la question est résolue. S'il ne l'est pas, l'on baptise. S'il est douteux, on baptise sous condition. La question n'intéresse la profession de foi que si le baptême dans l'hérésie a été certainement nul, ou bien s'il n'a pas eu lieu. Dans ces deux cas, il n'y a pas d'hérétique, mais un païen, un infidèle, qui n'a d'autre profession de foi à faire que celle de son baptême même.

Donc, si l'hérétique qui vient à l'Eglise catholique a 14 ans révolus, et doit être baptisé sous condition, il doit abjurer et faire la profession de foi selon la formule de l'Instruction de 1859 ; s'il a moins de 14 ans, il doit faire la profession de foi, et l'*Ami* vous a dit, simplement, que dans ce cas, d'après lui, la récitation du *Credo* suffit.

Ces actes, ou cet acte accompli, en second lieu, selon l'Instruction du Saint-Office, vous ferez l'administration du baptême sous condition ; de même qu'en troisième lieu vous conférerez l'absolution conditionnelle. C'est l'ordre imposé par l'Instruction. Mais les prières du baptême ne suffisent ni pour l'abjuration ni pour la profession de foi, l'acte de contrition de la confession ne remplace ni l'abjuration ni la profession de foi.

Le baptême, en d'autres termes, ne joue pas plus de rôle que si vous n'aviez pas à le donner conditionnellement. S'il n'y a pas de baptême, vous ferez faire l'abjuration et la profession de foi, ou la profession de foi seule, sans vous préoccuper du *Credo* du baptême, qui pour lors n'existe pas. Faites toujours de même.

Ad 3. — Votre question a sans doute ce sens : Il s'agit, dans l'*Ami* du 29 nov. 1923, et dans l'Instruction du Saint-Office de 1859, de l'abjuration et de la profession de foi des *hérétiques*. Mais si le sujet, adulte, est un *apostat*, faut-il le traiter comme un hérétique ?

Oui, évidemment. L'apostat étant celui qui nie tous les dogmes, sans exception, a bien tout ce qu'il faut pour être tenu pour un hérétique. Négateur total, alors que l'hérétique n'est que négateur partiel, il est l'hérétique total, global, et le mot *apostat* ne désigne pas autre chose. Ce sont là les définitions données par tous les théologiens et les canonistes, et elles sont reproduites au can. 1325, § 2.

L'apostat adulte, c'est-à-dire âgé de 14 ans révolus, est donc soumis comme l'hérétique à l'abjuration et à la profession de foi suivant la formule indiquée par le Saint-Office.

Ad 4. — La doctrine émise par ce confesseur est contraire à la teneur même des Constitutions apostoliques édictant les jubilés. Voyez en particulier la Constitution *Servatoris* du 25 déc. 1925, n. V *(Ami* 1926, p. 72) : « *Hæretici, præsertim qui fuerunt publice dogmatizantes, ne absolvantur, nisi abjurata saltem coram ipso confessario hæresi, scandalum, ut par est, reparaverint.* » Voyez notre commentaire sur cette restriction, dans notre article *Le Jubilé de 1926*, n. 85, *Ami* 1926, p. 106.

La constitution *Ad diem illum,* du 2 février 1904, qui édictait le jubilé extraordinaire de 1904, contenait la même obligation : « *Et si de hæresi agatur, abjuratis antea et retractatis erroribus, prout de jure, absolvere* »

De même la constitution *Temporis quidem sacri* de 1900, pour le jubilé de cette année-là, fai-